

Vision Evillee et Reve Divin le P.Oxy.XI 1381

By

Athanase KYRIAZOPOULOS.

Le P. Oxy.XI 1381 = Pack<sup>2</sup> 2479 (début du IIe siècle de notre ère) contient, en onze colonnes, un texte relatif au culte du dieu Imouthés (Imhotep) identifié au dieu grec de la médecine, Asclépios.<sup>1</sup>

Il s'agit d'un extrait de la transcription en langue grecque d'un ancien rouleau égyptien découvert sous le règne de Nectanébo<sup>1</sup> (l. 1-32). La transcription a proprement parler commence à partir de la ligne 222 et s'interrompt brusquement à la ligne 247. Par conséquent, le texte que nous avons sous les yeux n'est en substance qu'un prologue que le traducteur a jugé bon de rédiger afin d'expliquer les motifs qui l'ont poussé à entreprendre, puis à abandonner et enfin à reprendre ladite transcription.

Notre étude concernera la partie du papyrus qui fait état de l'épiphanie nocturne d'Asclépios et de la guérison miraculeuse de l'auteur (l. 91-145). Le texte que nous offrons au lecteur résulte de la confrontation de l'édition de B.P. Grenfell et A.S. Hunt (The Oxyrunchus Papyri, XI, 915, p. 221 ss.) avec celle de K.F.W. Schmidt (Gött. gel. Anz. 18, 1918, pp. 118-123 ; nous avons également tenu compte de quelques corrections proposées par G. Manteuffel ("Studia papyrologica", Eos, 31, 1928, pp. 192-194)<sup>2</sup>.

Vision Evillée et Reve Divin le P.Oxy.XI 1381

By

Athanase KYRIAZOPOULOS.

Le P. Oxy.XI 1381 = Pack<sup>2</sup> 2479 ( début du IIe siècle de notre ère) contient, en onze colonnes, un texte relatif au culte du dieu Imouthés (Imhotep) identifié au dieu grec de la médecine, Asclépios.<sup>1</sup>

Il s'agit d'un extrait de la transcription en langue grecque d'un ancien rouleau égyptien découvert sous le règne de Nectanébo<sup>1</sup> (l. 1-32). La transcription a proprement parler commence à partir de la ligne 222 et s'interrompt brusquement à la ligne 247. Par conséquent, le texte que nous avons sous les yeux n'est en substance qu'un prologue que le traducteur a jugé bon de rédiger afin d'expliquer les motifs qui l'ont poussé à entreprendre, puis à abandonner et enfin à reprendre ladite transcription.

Notre étude concernera la partie du papyrus qui fait état de l'épiphanie nocturne d'Asclépios et de la guérison miraculeuse de l'auteur (l. 91-145). Le texte que nous offrons au lecteur résulte de la confrontation de l'édition de B.P. Grenfell et A.S. Hunt (The Oxyrunchus Papyri, XI, 1915, P. 221 ss.) avec celle de K.F.W. Schmidt (Gött. gel. Anz. 18, 1918, pp. 118-123 ; nous avons également tenu compte de quelques corrections proposées par G. Manteuffel ("Studia papyrologica", Eos, 31, 1928, pp. 192-194)<sup>2</sup>.

(91) ... νύξ / ἦν ὅτε πᾶν [ἔ]κεκοίμητο / ζῶν πληρῶ των  
 ἀλγ[ο]ύν / των, τὸ δὲ θεῖον ἐνεργέ / (95)στερον ἐθαίνε-  
 το, καί με / σφοδρὸς ἔφλεγε πυρκαγῆς, ἄσθμα / τί τε και  
 βηκί τῆς ἀπὸ τοῦ / πλευρ[οῦ] ἀναγομέν[η]ς ὀδύ / νης ἐσφα-  
 δάϊζον· καρῆβα / (100) ρηθεῖς [δ]ε τοῖς πόνοις ἀλή / θαργος  
 [ε]ῖς ὕπνον ἐφερόμην· [ἦ] δὲ μήτηρ ὡς ἐπὶ / παιδί, κα[ὶ] φύ-  
 [ο]ει φιλόστοργος / γάρ ἐστιν, ταῖς ἐμαῖς ὑπερ / (105)αλγ[ο]ῦ-  
 σα βασάνοις ἐκαθέ/ζετο μηδὲ καθ' ὀλίγον ὕπνου / μεταλαμβάνου-  
 σα. εἴτ' ἔξαπ[ί]νης ἑώρα- οὔτ' ὄναρ οὔθ' ὕπνος, ὀφθαλμοὶ γὰρ  
 ἄβησαν / (110) ἀκίνητοι διηनुγμένοι / βλέποντες μὲν οὐκ ἀκρει/  
 βῶς, θ[ε]οῦ εἶα γὰρ αὐτὴν μετὰ / δέ[ο]υς εἰσῆει φαντασία[[ν]], /  
 καὶ ἀκό[π]ως κατ[ο]πτεύειν / (115) κωλύουσα εἴτε αὐτὸν τὸν /  
 θεὸν εἴτε αὐτοῦ θεράπον/τας. πλήν ἦν τις ὑπερμή/κης μεν ἢ  
 κατ' ἀνθρῶ/πον λαμπ[ρ]αῖς ἠμφιεσμέ/ (120)νος ὀθέναις τῆ εὐω-  
 νύ/μφ χείρῃ φέρων βίβλον, / ὅς μόνον ἀπὸ κεφαλ[ῆ]ς / ἕως πο-  
 δῶν δις καὶ τρ[ί]ς / ἐπισκοπήσας με ἀφανῆς / (125) ἐγ[έ]νετο.  
 ἡ δὲ ἀνανήψασα / ἔτι τρομώδης ἐγείρειν με ἐπειράτο. εὐροῦ[σ]α  
 δέ με / τοῦ μὲν [π]υρετοῦ ἀπλη[λ]α/γμένον [ἰ]δρωτα δέ μοι  
 πολ/ (130)λοῦ ἐπαπ[ο]λισσάμενοντος / τὴν μὲ[ν] τοῦ θε[ο]ῦ προσε/  
 κύνησε[ν] ἐπιφάνειαν, ἐ/μὲ δὲ ἀπ[ο]μάσσουσα ν[η]φαλιώτε[ρο]ν  
 ἐποίησεν. καὶ (135) διανα[νῆ]ψαν τί μοι τὴν τοῦ / θεοῦ πρ[οε]-  
 ἄβλομένη μηνύειν ἀρε/τὴν προλαβὼν ἐγὼ πάντα ἀ/πήγγελον αὐτῇ·  
 ὅσα [γ]ὰρ δι[ὰ] τῆς / ὄψεως εἶδεν ταῦτα ἐγ[ὼ] δι' ὅ/(140)νει-  
 ράτων ἐφαντασιώσθη

100-101 ἀλήθαργος Schmidt cum parygo; ἄληθαργος corr. G-H. In  
 eo casu, ut Schmidt proposuit, ἀ ἐπιτατικὸν esse mihi  
 videtur.

110 ἀκίνητοι διηνουγμένοι : ἀκίνητοι διηνοιγμένοι legendum

111-112 ἀκρειβῶς : ἀκριβῶς legendum

116-117 θεράποντας G-II; θεράποντα Schmidt. Ad pluralem  
 accipiendum nihil obstat.

135 διανα(νῆ)ψαντι Schmidt ; διαλα[λή]σαντι G-II.

136 πρ[οε]λομένη G-II, Schmidt; [αίρ]ομένη Mantouffel

"C'était la nuit, le moment où tout être vivant était endormi sauf ceux qui souffraient, et où la divinité se manifestait avec plus d'efficacité. Moi je brûlais d'une fièvre violente, secoué par la courte haleine et la toux que la douleur de mon flanc provoquait. La tête lourde à cause des douleurs, peu à peu je perdais conscience et sombrais dans le sommeil. Ma mère, extrêmement tourmentée par mes souffrances, comme toute mère peut l'être pour un fils - en plus elle est très compatissante de nature - était assise à mes côtés sans pouvoir goûter tant soit peu au sommeil. Soudain elle eut la vision - ce n'était ni songe ni sommeil, car ses yeux étaient fixement ouverts, avec un regard peu clair; car l'apparition divine qui la visitait s'accompagnait de crainte et cela l'empêchait de contempler sans peine soit le dieu soit ses serviteurs. Il était en tout cas de taille surhumaine, habillé de vêtements de fin lin qui étincelaient et tenant un livre dans la main gauche; après m'avoir inspecté deux ou trois fois de la tête aux pieds, il disparut. Aussitôt remise de son émoi et tremblant encore, elle essayait de me réveiller. Lorsqu'elle se rendit compte que la fièvre m'avait quitté et que je suis abondamment, elle se prosterna devant l'épiphanie du dieu. Ensuite en m'essuyant elle m'éveilla peu à peu. Lorsque je fus éveillé, elle voulut me déclarer la puissance du dieu, mais la devançant

je lui dis tout. Car j'avais vu dans mes rêves la même vision qu'elle avait eue tout en étant éveillée".

Le récit commence par une scène typique d'incubation telle qu'elle était pratiquée dans les temples d'Asclépios: les patients devaient s'endormir dans l'enceinte du temple; certains d'entre eux auraient alors le privilège de recevoir en songe une vision du dieu leur prescrivant des traitements ou tout simplement les guérissant de façon miraculeuse. Conformément à cette pratique, le début de l'extrait papyrologique qui fait l'objet de notre étude se situe au milieu de la nuit (l. 91-94), moment particulièrement propice aux apparitions divines (l. 94-95). L'auteur, épuisé par la fièvre, la toux et les douleurs, s'endort (l. 95-102)<sup>3</sup>.

Le seul point de cette partie (l. 91-102) qui, à notre avis, mérite d'être examiné de plus près est l'expression το θεῖον ἐναργέστερον ἐφαίνετο (l. 94-95). En effet, toutes les sources littéraires et épigraphiques depuis Homère jusqu'à l'époque impériale sont unanimes pour associer les termes ἐναργής (clair) ἐναργῶς (clairement), etc., aux rêves et aux épiphanies divines: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς (Hom. Il., 20, 131); Ἀθήνην ἣ μοι ἐναργησῆθε (Od., 3, 420); θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς ἡμῖν (Ibid., 7, 201); οὐ γὰρ πῶς πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς (Ibid., 16, 161); εἴ τοι ἢ ὄψις τοῦ ἐνυπνίου μὴ ἐναργῆς οὕτω ἐφάνη (Hérod., 8, 47); οὐθεν ἐνυπνιον ἐναργεῖς ἔωρη (I.C., IV<sup>21</sup>, n° 122, l. 8) ;

διὰ τὰς ὑπ' αὐτῆς γενομένας ἐναργεῖς ἐπιφανείας

(syll.<sup>3</sup> 807, a. 35-36); (Apollon) ἐναργῶς ἐπιστάνη μοι  
(Artemid., Oneir., 203, 9) ἄρα ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ὄναρ ἐπιφοιτῶν  
καὶ ἐναργῶς ταῦτα ὑφηγεῖσθαι (Marinos, v.Pr.,  
32).

En revanche, le terme ἐνεργῆς (forme tardive pour ἐνεργός) est employé dans des contextes différents et semble suggérer l'idée de l'"efficacité": μηχανὰς ἐνεργεῖς ποιοῦμεθα (Diod. Sic. 17.44). Certes Jamblique parle de ἐνέργειαι à propos des dieux (de myst., II, 4 74, 12-13): ὁξύτης ἐν ταῖς ἐνεργείαις παρὰ μὲν τοῖς θεοῖς καὶ αὐτοῦ τοῦ νοῦ ταχυτέρα διαλάμπει : "l'acuité dans les activités resplendit chez les dieux plus rapide même que l'intellect"<sup>4</sup>) mais il s'agit là de la notion générale et abstraite de l'activité et non de l'adjectif ἐνεργῆς qui semble s'appliquer à des cas plus concrets. D'ailleurs le même Jamblique, lorsqu'il est question d'épiphanies divines, emploie le terme habituel ἐναργῆς τὴν ἐναργῆ παρουσίαν τῶν θεῶν (De myst., III, 3 105, 7); ἐν μὲν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψίαις ἐναργέστερα καὶ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ὄραται τὰ θεάματα (Ibid., II 4 [76, 16 - 77, 1]).

Il nous semble que le choix de ἐνεργέστερον à la place de ἐναργέστερον beaucoup plus courant avec le verbe

φαίνεσθαι à propos des dieux, est dû à l'emploi de l'adjectif ἐνεργής et de ses dérivés dans des textes médicaux. Aussi dans le P.Oxy. 1088 (Ier siècle de notre ère), l. 56, nous lisons à propos d'un traitement ἐνεργές ἱκανῶς (cf. aussi Diosc. Hed. 5.88 ἐνεργές; 1.9, ἐνεργέστατον), La fonction principale d'Asclépios étant celle du dieu-guérisseur, l'auteur de notre texte a, selon toute probabilité, substitué un terme courant du vocabulaire médical de son époque (ἐνεργής) au terme habituel ἐναργής tout en conservant la formule Consacrée avec φαίνεσθαι.

Toutefois, malgré ce détail linguistique, le début du récit (l. 91-102) s'inscrit parfaitement dans le cadre traditionnel de l'incubation à fin médicale. En revanche, l'épiphanie proprement dite d'Asclépios -Imouthés présente, à notre avis, des aspects originaux tout à fait remarquables. Tout d'abord le dieu apparaît à la mère du patient, laquelle veillait à ses côtés (l. 103-107). Qui plus est, il ne s'agit pas d'un rêve, mais d'une vision éveillée (l. 108-109). Enfin, cette vision, décrite en détail (l. 108-125) est identique au rêve que le patient lui-même a fait (l. 138-140).

Dans la plupart des cas les sources font état d'épiphanies d'Asclépios en rêve. Les inscriptions d'Epidaure, datant du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère (I.G. IV<sup>2</sup>1, n 122-124) parlent de ὄψις ou de ἐνύπνιον. L'interchangeabilité de ces deux termes dans des expressions du type ἐγκαθεύδων ὄψιν

(ou ἐνύπνιον ) εἶδε "montre que dans ce cas ὄψις (vision) signifie vision en rêve, songe ἐνύπνιον Dans notre texte en revanche, ὄψις signifie "vision éveillée" par opposition à ὄναρ "vision en rêve" (1. 139-140). Le mot ὄναρ dans le cas des épiphanies d'Asclépios est employé surtout par les sources d'époque romaine: οὐδὲ ὄναρ αὐτῷ ἐφοίτα (Philostrate, Vit. Apollon., 1, 9); εὐξυμβόλων ὄνειράτων τεύξονται (Ibid., 4, 11); ἐν Ἀσκληπιῶ μὲν τὰ νοσήματα τοῖς θεοῖς ὄνειροις παύεται (Jambl., de myst. III, 3 [108,8-10]) Σωτῆρι Ἀσκληπιῶ κατ' ὄναρ (I.G. IV<sup>2</sup>1 n 127, 1. 5-6).

Il est certes vrai que pour les Anciens ce type de rêve était suppose avoir un caractère objectif: il ne s'agit pas d'un produit de l'imagination, mais bel et bien d'une apparition nocturne de la divinité qui "visite" (φοιτᾶν, προσελθεῖν) le rêveur et qui parfois se tient "au-dessus" ou "à côté" de lui (ἐπίστασθαι παρίστασθαι) Ces dernières expressions sont également attestées à propos d'Asclépios: ὁ θεὸς ἐπιστὰς (I.G., IV<sup>2</sup>1, n 124, 1. 69; n 123, 1. 12); παραστὰς ὁ θεὸς (Ibid., n 123, 1. 116).

L'objectivité de l'apparition dans un rêve est parfois prouvée de façon "matérielle": la divinité laisse derrière elle un objet tel que la bride en or qu'Athéna offre à

Bellérophon (Pind., 01, 13, 65-78) ou encore la lettre  
 σεσημασμένην δέλτον ) qu'Asclépios donne à Anyté (Paus.,  
 X, 38, 13). Dans ce cas, il s'agit d'un passage de la vision  
 en rêve à la vision éveillée par décrit La Formule ἐξ ὄνειρου  
 αὐτίκα ὕπαρ "le rêve (devient) tout de suite réalité":  
 ἐξ ὄνειρου δ' ἦν αὐτίκα ὕπαρ (Pind. loc. cit., v.  
 66-67); ἐφάνη τῇ γυναικὶ ὄψις ὄνειρατος ὕπαρ μέντοι ἦν  
 αὐτίκα (Paus., loc. cit.)<sup>5</sup>

Ce passage immédiat d'un état à l'autre doit être dis-  
 tingué de l'état intermédiaire de demi-conscience que  
 semblent suggérer les expressions du type "μεταξὺ ὕπνου  
 καὶ ἐγρηγόρσεως " (entre sommeil et veille) que  
 l'on trouve dans les textes d'époque impériale (Jambl.,  
ibid, III, 2 [103, 13] : μεταξὺ τοῦ  
 ἐγρηγορεύειν καὶ καθεύδειν Dans le cas d'Asclepios  
 on a deux exemples de ce type Aristide, Orat., XLVIII,  
 31-35 (μέσῳς ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ... τὰ μὲν ὡς ὄναρ,  
 τὰ δὲ ὡς ὕπαρ ) et Marinus, Vit. Procl., 30 (μεταξὺ  
 γὰρ ὡν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ) ; toutefois dans le second  
 cas il ne s'agit pas d'Asclépios lui-même mais de son  
 serpent sacré

Néanmoins, bien que dans l'Antiquité les termes ὄναρ,  
 ἐνύπνιον etc. semblent impliquer des connota-  
 tions différentes de ce que nous entendons par "rêve",  
 ils n'en sont pas moins distingués de l'état de veille -



Quant à la description du dieu, les points essentiels sont les suivants:

- a- il est de taille surhumaine (l. 117-119)
- b- il est revêtu d'habits de fin lin qui scintillent (l. 119-120).
- c- il tient un livre dans sa main gauche (l.121-123)
- d- il inspecte le patient des pieds à la tête, puis il disparaît (l. 122-125).

Les dimensions surhumaines que l'anthropomorphisme grec attribue aux dieux sont un fait attesté depuis Homère jusqu'à la fin de l'Antiquité gréco-romaine. Nous nous bornerons ici à citer un exemple provenant à peu près du même registre que notre texte. Il s'agit du P.Leydè, U. col. 2, qui date du IIe siècle avant notre ère et qui décrit un rêve du pharaon Nectanébo<sup>3</sup> où le dieu Onousiris -Après apparaît grand de 21 coudées ( πηχεων εἴκοσι ἐνός , l. 14). D'autre part Asclépios lui-même apparaît "de dimensions élevées" (διεγνηγερούμενος τῆ σκέσει ) dans Hippocr., Lettres, 15 (IX, P. 340), l ss. Littré). dans Aristide (Orat., XLIX, 46), Isis, Sarapis et Asclépios apparaissent "admirables par la beauté et les dimensions" (θαυμάσιοι τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος) .

Quant à l'éclat de ses vêtements, les parallèles sont nombreux, à commencer par les épithètes Αἰγλάηρ et Ἀγλαόπηρ au moyen desquelles il est qualifié (Hesychius,

Lex., s.v. Ἄγλαρη ); ibid., s.v. Ἄγλαοπηϛ Souda, s.v. Αἰγλη ). Dans I.G.IV<sup>2</sup>, 1, n 128 (III<sup>e</sup> siècle avant notre ère), le dieu apparaît "étincelant avec ses armes dorées" (συν ὄπλοισι λαμπόμενος χρυσεοῖς 1. 63-64), tandis que ses statues à Epidaure et à Sicyon étaient faites d'or et d'ivoire, ce qui suggère l'éclat lumineux du dieu (Paus., II, 27, 2; 10, 3).

En revanche, le livre qu'Asclépios tient dans sa main gauche est un élément original dans notre texte. D'habitude, le dieu est représenté avec un sceptre (Paus., II, 10, 3) ou un bâton (ibid., 27, 2); d'autre part sa main est mentionnée quand il est question de guérisons: "il lui tend la main guérisseuse" (ὀρέγει οἱ τὴν παιώνιον χεῖρα, Suda, s.v. θεοποιπος ) "lorsque toi, souverain, tendis tes mains douces" (ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας, Héronidas, Mimes, IV, 18); "le dieu m'a tendu la main (ὠρεξέ μοι τὴν χεῖρα ὁ θεὸς Hippocr., loc.cit.)

Le seul parallèle que nous avons pu établir est le cas déjà mentionné de la lettre laissée par le dieu à Anyté (Paus., Y., 38, 13), mais là encore il ne s'agit pas d'un livre.

A notre avis, il faut voir là une allusion aux liens d'Imouthés-Imhotep avec l'écriture: "il a aussi cultivé l'écriture" (ἀλλὰ καὶ γραφῆς ἐπεμελήθη [εἰς Ἰμούθηϛ] , Manethon fr. 11, Page, éd. Loeb). Cette fonction du dieu égyptien a été ensuite attribuée au dieu grec, comme semble

peuvent pas voir clairement (1. 111-112); car l'apparition divine.....s'accompagnait de crainte et cela l'empêchait de contempler sans peine.... le dieu (1.112-116).

C'est, à notre avis, le témoignage le plus explicite du phénomène que décrit Jamblique (De myst., III, 8, [86,5-13] : "Quant à la subtilité de la lumière, les dieux l'irradient au point que les yeux du corps ne peuvent la recevoir et se comportent comme les poissons que l'on tire d'une humidité bourbeuse et épaisse à un air subtil et diaphane. En effet, les hommes qui contemplent le feu divin, comme ils ne peuvent en aspirer la subtilité, défont et perdent leur part du souffle congénital"

(καὶ μὴν τὴν γε λεπτότητα τοῦ φωτὸς οἱ μὲν θεοὶ τοσαύτην ἐπιλαμβάνουσιν ὡς μὴ δύνασθαι χωρεῖν αὐτὴν τοὺς τοῦ σώματος ὀφθαλμούς, ἀλλὰ ταῦτο πάσχειν τῶν ἰχθύων τοῖς ἀπὸ θολερᾶς καὶ παχείας ὑγρότητος εἰς ἄερα λεπτὸν καὶ διαφανῆ ἀνασπόμενοις. καὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι οἱ θεωροὶ τοῦ θεοῦ πυρὸς οὐ δυνάμενοι ἀναπνεῖν, ὀλιγοδρανοῦσιν, ὡς ἰδεῖν φαίνονται, καὶ τοῦ συμφύτου πνεύματος ἀποκλείονται)<sup>9</sup>.

On doit cependant admettre qu'il existe une ligne de démarcation entre notre récit et les élaborations théologico-mystiques de Jamblique; car, en définitive, ce dernier n'admet pas du tout l'épiphanie en rêve et soutient que l'état de sommeil est incompatible avec les épiphanies divines: "Raye donc des songes divins... le sommeil sous

l'indiquer un passage de Libanius ou l'on lit: "toi, (Acacius) n'as pas écrit cela sans l'influence d'Asclépios: c'est lui justement qui s'est occupé, conjointement avec toi, de la composition écrite (de ton discours); car il est naturel qu'il possède en tant que fils d'Apollon, une partie des talents culturels de son père " ( οὐδὲ ταῦτα ἄνευ τῆς Ἀσκληπιοῦ ῥοπῆς , ἀλλ' ἀκριβῶς αὐτὸς συνεφήπτετο τῆς γραφῆς . εἰκὸς δὲ αὐτὸν ὄντα Ἀπόλλωνος ἔχειν τι τῆς τοῦ πατρὸς μουσικῆς ,

Lettres, 695, 1-2).

Cette hypothèse est renforcée par le fait que l'auteur emploie à plusieurs reprises les mots βίβλος (livre) et γραφή (écriture) pour désigner soit le papyrus égyptien original soit sa propre transcription (βίβλο 1.9, 25, 29, 33.121, 162-163, 178, 185, 227; γραφή 1. 36, 47-48, 169-170, 175, 195-196).

Quant à la guérison par le regard intense, elle est aussi un élément original, les ιαματα se faisant d'habitude soit par diverses opérations supposant un contact physique du dieu (ou de ses servants: voire même ses animaux sacrés avec le patient, soit par des prescriptions médicales données en rêve

En revanche, ce qui semble très intéressant, c'est la description de l'état de la mère au moment de l'épiphanie: bien que ses yeux soient grands ouverts (1; 110), ils ne

toutes ses formes et l'impuissane à prendre conscience éveillée des apparitions. Il n'est pas possible, en effet, que la présence claire des dieux soit inférieure à la conscience éveillée; à dire vrai, elle doit, l'être plus manifeste, plus exacte que celle-ci et produire une intelligence plus parfaite"

(Ἄνελε οὖν ἐκ τῶν θεῶν ὄνειρων ... τὸ καθεύδειν ὅπως οὖν καὶ τὸ μὴ παρακολουθεῖν ὡς ὕπαρ τοῖς ἐπιφαινομένοις· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ οἶόν τ' ἐστὶ τὴν ἐναργῆ παρουσίαν τῶν θεῶν τῆς ὕπαρ ἐγγιγνομένης παρακολουθήσεως ἀπολείπεσθαι; ἀλλ' εἰ, χρὴ τάληθές εἰπεῖν καὶ σαφεστέραν αὐτὴν εἶναι ἀνάγκη καὶ ἀκριβεστέραν ἐκείνης καὶ σύνεσιν ἐμποιοῦσα τελειοτέραν'.

De myst.; III, 2 [ 105, 4-11 ] )<sup>10</sup>.

Dans notre texte, en revanche, la vision éveillée (ὄψις) de la mère nécessite encore la "confirmation" par le rêve du fils (δι' ὄνειράτων); en tout cas, c'est la vision qui est la plus importante puisque décrite en détail, tandis que le rêve n'est que mentionné.

Divers témoignages semblent suggérer que dans l'Antiquité post-classique, le "rêve commun", c'est-à-dire d'origine non divine surnaturelle faisait l'objet d'interprétations certes divergentes, mais qui trahissent néanmoins un effort de "rationalisation" du phénomène onirique<sup>11</sup>.

Nous citons, à titre d'exemple, trois types d'interprétation:

a- Théorique-philosophique.

Les philosophes ioniens seraient les premiers à entreprendre une interprétation rationnelle du rêve (cf. Empédocle, fr. 108, Diels Kranz). Démocrite, de son côté avance la théorie des "εἶδωλα" qui émanent des objets matériels ou des êtres vivants et qui seraient la cause des rêves (Plut. Quest. conv., VIII, 10,2=temoign. 77 D-K). Platon expose ses vues dans le Timée (71a-72t) le rêve mantique dont l'origine est dans l'âme rationnelle serait perçu par l'âme irrationnelle sous forme d'images (εἶδωλα) reflétées sur la surface du foie. Dans la République (571a-572b), il attribue les abominations perpétrées dans certains songes au fait ; que le λογιστικόν (la partie raisonnable) de l'âme est endormie, laissant libre cours à la partie "bestiale et sauvage" (τὸ θηριώδες καὶ ἄγριον).

Toutefois, la théorie la plus systématiquement élaborée est l'oeuvre d'Aristote dans deux petits traités Περὶ ἐνυπνίων (Des rêves) et Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (De la divination dans le sommeil). Le philosophe rejette l'origine divine des rêves (Div. Somm., 462b, 20-22) auxquels il confère un caractère "démonique" (Ibid., 463b, 14-15) dans le sens où la nature humaine est elle-même δαιμονία. Il s'oppose à la théorie démocritienne des εἶδωλα (Ibid., 464a, 5-6) à la place desquels il suggère une sorte

de stimulus transmis par ondes (Ibid., 464b, 55; Des Rêves, 459a, 23 ss.). Enfin, quand toute explication rationnelle échoue, il parle volontiers de "coïncidence" (ΣΥΜΠΤΩΜΑΤΑ Div.Somm., 426b, 27-28; 463a, 31-b1, 464a, 4-5) surtout quand la vision reçue en rêve est ensuite confirmée par les faits. Il est donc évident que le philosophe essaie par tous les moyens de limiter la portée du rêve divin-mantique.

b- Pratique -médicale selon laquelle certains types au moins de rêve relèveraient de l'état de santé physique du rêveur, en tant que symptômes d'une maladie.

Cette analyse est suggérée dans le corpus hippocratique: Epidem, A. 10, II 670 Littré, Hum., 4, V, 480; Hebd., 45, IX 460, et surtout dans le chapitre 4 du traité Du Régime (Περὶ διαίτης <sup>12</sup>. L'auteur de ce traité ne rejette pas le "rêve divin" (Du Rég., 4, 87) dont il laisse le déchiffrement aux devins. Toutefois ces derniers n'auraient aucune juridiction sur les rêves relatifs à l'état du corps qui exigent une interprétation médicale (cf. aussi Galen, Du diagnostic par les rêves, Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως, VI, 834, Kühn)

c- Symbolique-allégorique, représentée par les divers "Clefs des songes" dont le plus connu est celui d'Artémidore de Dalde (Dnejrokritikon). L'auteur procède à une nette distinction entre ΕΝΥΠΝΙΟΝ (rêve ordinaire, insignifiant

du point de vue de l'oniromancie) et ὄνειρος (rêve divinatoire)<sup>13</sup> qui à son tour peut être θεωρηματικὸς ("contemplatif", à interpréter au pied de la lettre) ou ἀλληγορικὸς c'est-à-dire doté d'une valeur symbolique. Il est évident que l'onirocritique est surtout concernée par ce dernier type de rêve dont elle essaye de décrypter le message symbolique, parfois très obscur, qui serait révélateur pour l'avenir du rêveur (Oneir. 4, 22-5, 11; 241, 1-242, 15 Pack).

En revanche, les rêves qui, comme dans notre récit, font état d'épiphanies divines sont θεωρηματικοὶ et plus spécialement χρηματισμοὶ (oracles; cf. ibid. 179, 13-18).

Par conséquent le domaine du vrai "rêve divin" devient de plus en plus restreint, et ce pour cela même que son importance se trouve accrue; car il s'agit d'ores et déjà d'un phénomène exceptionnel, et compte tenu du fait que dans l'Antiquité hellénistique et romaine le mysticisme religieux connaît un essor formidable<sup>14</sup>, les épiphanies divines se dissocient peu à peu de ce rêve "banalisé" au point que l'état de sommeil est, selon Jamblique, inconcevable pour de telles expériences.

Notre récit constituerait ainsi, si l'on peut dire, l'avant-dernière étape de cette évolution: la vision éveillée (ὄψις) est déjà au premier plan, mais le rêve (ὄναρ) n'a pas encore totalement disparu. Il ne

reste donc qu'un pas à franchir et la branche mystico-théurgique du néoplatonisme (dont Jamblique est le représentant le plus notoire) le franchirait un siècle plus tard.

Force est donc de constater que le récit qui fait l'objet de notre étude est constitué à partir d'éléments traditionnels relatifs à l'incubation médicale et à la représentation des dieux en général, à quoi s'ajoutent des éléments caractérisant plus spécialement l'Antiquité gréco-romaine (surtout sous l'influence du syncrétisme religieux) ou qui sont tout à fait originaux, n'étant mentionnés nulle part ailleurs. Parmi ces derniers, la relation de la vision éveillée avec le rêve divin est, à notre avis, l'élément le plus important en ce qui concerne l'évolution des idées religieuses dans la fin de l'Antiquité gréco-romaine.

Paris, Janvier 1987

Athanase KYRIAZOPOULOS

## NOTES

1. Τόσορθος, ἔτη κθ' < ἐφ' οὗ Ἰμούθης > οὗτος Ἀσκληπιὸς  
< παρὰ τοῖς Ἀιγυπτίοις > κατὰ τὴν ἰατρικὴν νενομίσται

(Manethon, fr. 11, Page,

éd. Loeb). Notre texte le désigne tantôt comme Imouthès fils de Phta (1.101-102), tantôt comme Asclépios fils de Héphaistos (1. 228-229). Sur Imhotep, voir J.B.Hurry, Imhotep, Oxford, 1926.

2. Par ailleurs, le texte de Grenfell-Hunt a été reproduit et traduit dans E.J. et L. Edelstein, Asclepius: A Collection and interpretation of the Testimonies, Baltimore, 1945, vol. 1, PP. 169-175 (test. n° 331). Les corrections proposées par S. West ("Notes on P. Oxy 1381", ZPE 3, 1968, pp. 159-160) ne concernent pas les lignes 91-145. De même, V. Longo (Aretalogie nel mondo greco. I Epigrafi e papiri, Genova, 1969, PP. 90-95) reproduit le texte de Grenfell-Hunt (1. 64-175) à une correction près (1.71 et par conséquent non comprise dans la partie du texte que nous étudions). Ensuite, l'auteur procède à un commentaire dont le but est surtout de mettre le récit de l'épiphanie d'Asclépios en rapport avec les autres textes papyrologiques et épigraphiques d'époque hellénistique et romaine connus sous le nom d'"aretalogies" (c'est-à-dire de récits mettant en évidence les ἀρεταί (= pouvoirs miraculeux, miracles) des diverses divinités telles que Sarapis, Isis et Asclépios). D'autre part, les affinités

de notre texte avec la littérature judéo-chrétienne sont mises en relief par G.P. Wetter, "Tva nyfunna doku dokument fran den religiosa synkretismen i Egypten under romerska kejsartider", Eranos, 18, 1918, pp. 114-134.

3. Sur l'incubation en général et, en particulier, sur les guérisons effectuées par Asclépios, voir:

C. Robert, "Asklepios", R.E., II, 2, Diss, Berlin, 1900

L. Deubner, De incubatione, Diss, Berlin, 1900

M. Hamilton, Incubation, 1906.

O. Weinreich, "Antike Heilungswunder", R.G.V.V., 8, 1, 1909.

J. Pley, "Incubatio", R.G., IX, 2, 1916, col. 1256-1262,

R. Herzog, "Die Wunderheilungen von Epidaurus". Philol., suppl. III, 3, 1931.

E.J. et L. Edelstein, op. cit., (note 2).

G. Vlastos, "Religion and Medecine in the cult of Asclepios" Rev. of Rel., 1949, P. 278 ss.

K. Kerényi, Asclepios, Archetypal Image of the physician's Existence ; (trad. par R. Manheim) in Archetypal Images in Greek Religion, 3, Bollingen Ser. LXV, New York, 1959.

A. Taffin, "Comment on rêvait dans les temples d'Esculape"

B.A.G.B. 4, 1960, pp. 325-366.

T.A. Vost, "Asklepios en zijn heiligdommen" Hermeneus 34, 1963, pp. 222-238.

C.H. Ackernecht, Das Reich des Asklepios. The world of Asclepios, Bern, 1963.

C.Heiderich, Asklepios, Freiburg, 1966.

V. Cilento, "Asclepio", Par del Pass., 21, 1966, pp. 459.

g. Solimano, Asclepio, le aree del mito, Genova, 1976.

H. Siefert, "inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult", Katathymes Bilderleben, Vienne, 1980. PP. 324-345.

C. Bérard, "Asclépios", Coll. intern. hippocr. Médecine antique, Lausanne, 1981, pp. 111-114.

c.A. Meier, Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychoteraphie, Zurich, 1985.

4. Les citations de Jamblique ainsi que les traductions respectives sont tirées de l'édition de E. des Places, C.U.F., Paris, 1966.

5. Dans les poèmes homériques le mot "υπαρ" désigne une "vision véridique" par opposition a "όναρ" ("songe trompeur"). Cf. Od., 19, 547; 20.90 Cette opposition a contribué à ce que plus tard υπαρ signifie tout simplement "état de veille". Cf. Platon, Théait., 158o :

“υπαρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα ,

6. Dans I.G. IV<sup>2</sup> n 128, V.59-79, Asclépios apparait en nalité mais pas à fin médicale.

7. L'expression λαμπραῖς ὀθόναις ἠμφιεσμένος est homérique (Il., 3, 141; 8, 595). La lumière est à maintes reprises associée aux dieux. Cf. Il. 4, 86 ss.

(Aphrodite); Hymn Homer. II, 263 ss. (Apollon); ibid., V. 189 et 278 ss. (Déméter), Eur. Bacch., v. 1083 (Dionysos).

L'élaboration théologico-mystique de ce phénomène est entreprise par Jamblique : De myst., 11,4 77,11;78, 1-2, 8 86, 5-13.

8. Se reporter à la bibliographie (note 3). Le verbe ἐπισκοπεῖν à propos de rêves est employé dans Esch., Agam., 12 ( εὐνὴν ὀνειροῖς οὐκ ἐπισκοπούμενην ).
9. sur les affinités du De mysteris avec la religion égyptienne, voir P. Derchain, "Pseudo-Jamblique ou Abammôn? Quelques observations sur l'égyptianisme du De mysteris", Chr. Eg. 38, 1963, pp. 220-226.
- 10- Voir J. Carlier, "Recherches sur le rôle divinatoire dans De mysteris de Jamblique", Ann. Ec. Haut. Et., Ve section, 83, 1974-75, P. 201.
11. Sur les interprétations du rêve par les anciens Grecs, voir.  
G. Bjorck, " ὄναρ ἰδεῖν . De la perception du rêve chez les Anciens" Eranos, 44, 1946, pp. 306-314.  
E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley, 1951, pp. 102-134.  
I. Damska, "Le problème des songes dans la philosophie des anciens Grecs", R.Philos., 151, 1961, pp. 11-24. D. del Corno, "Ricerche sulla onirocritica greca", Rendic.

1st. Lomb., 96, 1962, pp. 334-366.

D. del Corno, Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae, Milan-Varèse, 1969.

A. Brelich, "Le rôle des rêves dans la conception religieuse du monde en Grèce", in Le Rêve et les sociétés humaines, Paris, 1967, pp. 282-289.

A.H.M. Kessels, "Ancient systems of dream-classification" Mnemosyne, 21, 1969, pp. 389-424.

A.H.M. Kessels, Studies on the Dream in Greek Literature, Diss Utrecht, 1973.

S. Byl, "Quelques idées grecques sur le rêve d'Homère à Artémidore", Les Et. Class., 47, 1979, pp. 107-122.

J. Latacz, "Funktionen des Traums in der antiken Literatur", Würzb. Jahrb. Alt., 10, 1984, pp. 23-38.

J. Pigeaud, "Voir, imaginer, rêver, être fou. Quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne, épicurienne, sceptique et la médecine antique", Lett. Med.Soc., 5, 1983, pp.23-53.

12. W.Jaeger( Paideia, Berlin , 1959: vol,3, 33 ss.) place ce traité au milieu du IVe siècle avant notre ère tandis que les savants avant lui le reportaient à la dernière partie du Ve siècle.

13. Cette distinction est déjà suggérée dans Homère, Od., 19, 560 ss (δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶ ὄνειρων,

V.562): Toutefois dans Artémidore, elle est formulée de façon beaucoup plus explicite.

14. Sur les courants philosophiques et religieux de l'époque impériale et, plus spécialement, sur le néoplatonisme, voir:

E. Zeller, R. Mondolfo, La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, III, 6: "Giamblico e la scuola di Atene", Firenze, 1961.

G. von Zintzen, "Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen philosophie", Rhein. Mus., 108, 1965, pp. 71-100.

E. Bréhier, Histoire de la philosophie, vol. 2: Période hellénistique et romaine, Paris, 1967.

J. Alsina "Ponencia sobre la religion y la filosofia griegas en la época romana", Bol. Ist. Et. Hel., 7(1), 1973, pp. 11-37.

E. des Places, "La religion de Jamblique" in De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'antiquité classique, XXI, Vandoeuvres-Genève, 1975, pp. 69-101.

C. von Zintzen (editor), Die Philosophie des Neuplatonismus (Wege der Forsch. CDXXXVI), Darmstadt, 1977.

G. Reale, Storia della filosofia antica, IV: Le scuole dell'età imperiale (Culture e storia, XV), Milano, 1979<sup>2</sup>.